

FRIHEDEN OG DET ONDE

Samtaler med Rüdiger Safranski

on and similar papers at core.ac.uk

provided by Tidsskrift

Den tyske filosof Rüdiger Safranski udgav i 1997 en bog om det Onde – *Das Böse* – der udkom i dansk oversættelse i 1999. Jeg havde lejlighed til at interviewe Safranski, dels medens han arbejdede på bogen i november 1996 og dels efter dens udgivelse i Danmark i december 1999. Her følger de to samtaler i kronologisk orden.

– *De skriver for tiden på en stor bog om det onde, en kulturkritik mod vor tids »oplevelsessamfund«. Hvad kan vi i dag lære af det onde?*

– Det Onde er ikke noget begreb, det er snarere et navn, der fra gammel tid er blevet brugt til at benævne, at mennesket må leve med risici – at mennesket er en risiko for sig selv. Det har man forstået som det Onde, og for at opnå en illusionsløs forståelse af sig selv må man også i dag indrømme ondskaben som mulighed. Jeg vil også gerne *erindre* om de store vigtige traditioner, der eksisterer for at tænke dette spørgsmål. Lad mig give et par eksempler. Det første er ikke så gammelt: Freud. Efter at Freud havde oplevet Første Verdenskrig og al dens død og myrderi, så ændrer han sin teori fuldstændig og indfører dødsdriften ...

– *I »Hinsides lystprincippet« ...*

– Ja. Det han slår fast hermed er, at vi må lære at forstå, at vi tidligere ofte har tænkt alt for godt om mennesket. Vi må forstå, at det ikke er godt i sig selv. Freud var så overvældet af denne indsigt, at han nu udviklede en stærkt pessimistisk teori om mennesket. Et andet eksempel, der går længe tilbage: Augustin, den vestlige kristendoms kirkefader. En mand med genial selviagttagelsesevne; han trængte meget dybt ind i sig selv og opdagede derved to afgørende ting. Den ene er menneskets frihed, æventyret i denne frihed, det geniale i denne frihed, det storartede i denne frihed, det kreative i denne frihed. Men den anden ting han opdagede var risikoen i denne frihed: man kan ødelægge hinanden og sig selv – man kan sige nej,

Frederik Stjernfelt, f. 1957, er dr.phil., lektor ved Institut for litteraturvidenskab, Københavns Universitet. Seneste udgivelse: *Hadets anatomi. Rejser i Bosnien og Serbien* (sm.m. Jens-Martin Eriksen, Kbh.: Lindhardt & Ringhof, 2003).

man kan nægte at ville, man kan tilintetgøre hele verden. Til at forstå det anvendte han et begreb, som ingen næsten bruger mere: synden. Det gælder nu om at se det *moderne* i denne tænkning: at se sammenhængen mellem frihed og risiko. Det er stødretningen i min kommende bog. Jeg har en *liberal* grundanskuelse: frihed og ansvar hænger sammen. Man kan ikke have friheden og erklære den ukrænkelig – og så forklare den væk, når man møder tilfælde, man ikke bryder sig om. Det viser den tyske debat om amerikaneren Goldhagens bog og den almindelige tyskers delagtighed i jødeudryddelserne. Vi har i Tyskland forsket uhyre meget i nazismen, der eksisterer bjerge af litteratur, og meget af det er af høj værdi, men der har været en tendens til, at vi ikke kan se skoven for bare træer, for at udtrykke det billedligt. Vi siger, at grunden til nazismen er særlige strukturer, det er kapitalismen, det er den tyske historie, ...

– *Forestillingen om en tysk Sonderweg ...*

– Ja – lutter kategorier, der lader subjekterne forsvinde. Goldhagen gør noget meget simpelt, han siger: det var gerningsmænd, der myrdede jøderne, der af deres egen frihed *ville* udrydde jøderne. Et ganske simpelt svar. De konservative, dvs. de socialliberale historikere i Tyskland indvender straks: så enkelt kan det ikke være, der må være mere raffinerede årsager – men her må man gribe tilbage til det elementære. Det onde er *ikke* patologisk, det er ikke sygeligt, det hører til begrebet om den menneskelige frihed – og *derfor* skal man bekæmpe det. Det hænger sammen med at mennesket ikke er fuldt ud bestemt, det er med Nietzsche »das nicht festgestellte Tier«, det ikke færdigbestemte dyr, det har en åben natur. Mennesket er fra naturens hånd indstillet på det kunstige. Det må skabe sig selv. Det får nu følger for opfattelsen af historien. Den kan nu ikke være nogen tvingende logik, den er taget som et hele åben, selv om der måske foreligger enorme tekniske muligheder, så kan den mislykkes. Der eksisterer ikke nogen teleologi, som fx marxisterne troede, i hvis tjeneste man så kan stille sig. Vi må derfor stille frihedens problem både på individets og på artens niveau, og det får mange konsekvenser. Der er fx altid en tendens til at se den globale økonomis problemer som nogle selvforårsagende processer, hvilket fører til hjælpeløshed. Denne selvforblændelse må bekæmpes: vi kan ikke tillade, at økonomien på denne måde fortrænger politikken eller moralen.

– *Men det må indebære nogle ændringer i Deres liberale grundforståelse ...*

– Ja, det er rigtigt. Man må udlægge nøjere, hvad man mener med »liberal«. Een forståelse af begrebet er den markedsøkonomiske, der orienterer sig mod nul-staten, den økonomiske liberalisme. Men den fører i sin konsekvens til en undergravning af den *menneskelige* liberalisme. Friheden er

et helheds-problem, til friheden hører det bevidst at gestalte sit livsområde, ikke bare at underkaste sig ukontrollerbare økonomiske processer. Fx som når vi accepterer udryddelsen af arbejdspladser, eller når vi kun tænker menneskets kultur og uddannelse i økonomiske begreber og ikke ser dem som formål i sig selv. Økonomien som formål i sig selv er intet andet end den fuldendte nihilisme. Derfor hører det til den menneskelige frihed ikke kun at gestalte økonomi. »Hvorfor skal jeg betale kirkeskat? Hvad får jeg for den?« – spørger folk fx nu om dage: markedssynspunktet dominerer alle andre synspunkter. Men vil vi det? Alting bliver plat og endimensionelt.

– *I Tyskland placeres De som »Neurechtler« ofte i modsætning til Habermas og oplysningstraditionen. Men med den udlægning De nu giver, er De så ikke mere talsmand for en alternativ oplysningstradition end De taler mod oplysningen?*

– Jo, det er et forsøg på at oplyse oplysningen selv, og det er samtidig et erindringsarbejde. Ligesom den amerikanske filosof Charles Taylor gør det med begrebet om selvet i »Selvets kilder« så forsøger jeg at gøre det samme på et andet område: at kortlægge kilderne for vores existens og hvad vi mister med Augustin, hvilken forarmelse af de menneskelige muligheder, for en spirituel og åndelig dimension vi mister, når rummet bliver så trangt. I det ydre rum bevæger vi os lettere end nogensinde før, men i det indre rum lider vi af et enormt tab af historisk bevidsthed, der gør rummet trangt. Her vil jeg gerne hente næsten glemte *Optionen*, valgmuligheder frem ...

– *Men »valgmuligheder«, det lyder som et supermarkedsudtryk netop hentet i økonomien ...*

– Ja, det er ironisk udtrykt, det spiller også på computerens menu af *options*.

– *Men når De udtrykker det på den måde, så er det en meget abstrakt spiritualitet, De henviser til. Kan man ikke kun være spirituel inden for en bestemt tradition?*

– Nej, det kommer an på at opnå en forståelse af, en bevidsthed om de spørgsmål, som religionerne hver for sig udgør forskellige svar på. Kristendommen finder jeg ikke længere tilfredsstillende, men dens spørgsmål og dens åbenhed mod transcendensen ser jeg som uomgængelige. Augustin siger, at den alvorligste synd er *synden mod helligånden*, dvs. at mennesket glemmer, at det er et religiøst væsen. Og straffen for denne synd ligger ikke bagefter, den er selve denne synd. Det drejer sig om menneskets uødelæggelige værdighed, der ikke kan have nogen naturalistisk begrundelse. At der gives værdighed er en ubegrundeligt udgangspunkt. Menneskevær-

digheden er en rest af religionen. I det 19. århundrede troede videnskaben, at når den nu havde sønderdelt kroppen uden at finde sjælen, så eksisterede den ikke, og i vort århundrede tror man, at når den ikke kan lokaliseres i DNA-strengen, så eksisterer værdigheden ikke. Men den er helt oprindelig i kristendommen: værdigheden ligger allerede i, at Guden tiltaler os med *Du*. Den paradoxale formulering af dette lyder, at mennesket er frit, når det siger: jeg har en værdighed, og vil forsvare den. Vi kan her gå tilbage til Kant, der talte om at se mennesket som mål og aldrig som middel. Vi må i dag udvikle en moral for denne værdighed.

– *De taler meget om etik; er der en spænding mellem dette og Deres interesse for Heidegger, der jo er berømt for ikke at have plads til nogen etik i sin filosofi?*

– For Heidegger hører friheden til det mest elementære ved mennesket, så elementært, at han ikke etablerer noget særligt etisk domæne. Jeg har fremhævet dette frihedsbegreb i min Heidegger-bog i forbindelse med Heideggers og Jaspers' venskab – og jeg tror man kan frugtbar gøre dette aspekt af Heideggers filosofi. Men det står også i modsætning til andre sider hos Heidegger, der er en tendens til at nødvendige værensbegivenheder tildækker friheden, som når han taler om *Geschick* og skæbne osv. Det var det, der i hans filosofi tillod ham at orientere sig mod nazisterne, og heri må man ikke følge Heidegger. Men når jeg forsøger at tænke friheden, så lader jeg mig også belære af Heidegger.

– *I en berømt konfrontation i 1929 stod Heidegger over for den gamle neokantianer Cassirer; der imidlertid også har en stærkt elaboreret udgave af Kants frihedsbegreb ...*

– Ja, Cassirer forsvarede dengang i konfrontationen med Heidegger en position, som Heidegger også senere kom til at forsvare! »Lad os værne om kulturens hus«, sagde Cassirer dengang, lad os ikke lege med ilden. Dengang var Heidegger en slags eksistentielistisk anarkist, der på kierkegaardsk vis dyrkede øjeblikket, *das Spitzenaugenblick*, som ekstatiske kategori. Men den position opgav Heidegger senere, da han sagde »Lad os værne om sproget«, det var hans udgave af hvad Cassirer sagde. For 50'ernes og 60'ernes Heidegger afløses hans ide om beslutsomheden af hans ide om »Gelassenheit«, der er meget tættere på Cassirer i tyverne. Men en tilståelse: der er noget særlig skønt ved at skrive sådan en filosofisk roman, som min bog næsten er: begge positioner i debatten Cassirer-Heidegger forekommer mig beundringsværdige, og i en litterær text behøver man ikke at vælge imellem dem. Ligesom Thomas Mann i *Troldfældet*, hvor man følger disse fantastiske debatter og hvor det overlades til læseren at træffe afgørelsen. Men Heideggers øjebliks-mystik havde en sammenhæng med

hans politiske fejltagelse – han så nazismens magtovertagelse som eet stort politisk øjeblik, dette halveskatologiske element – der også ligger i venstrefløjens revolutionsbegreb. Weimarrepublikken blev opfattet som dødsdømt, og det helt Andet skulle også realiseres i politikken. Cassirer var her politisk langt fornuftigere. Man kan se Heidegger som et særegent fotografiapparat, han havde en særlig blænde for det uendelig fjerne, historien, væren, og en særlig blænde for det helt nære, stemninger, angst osv., men han havde ingen blænde for mellemdistancen, politikkens felt.

– *Så De mener også som den franske filosof Lacoue-Labarthe, at der ikke findes nogen sublim politik?*

– Ja. Det er nok en tysk besættelse, at det skulle være tilfældet. Politik er ikke blot trivielt, men man må beskytte sig mod at overfortolke den ved at tolke en stor gnostisk baggrund ind i den, ligesom Hegel gjorde. I politik må man være aristoteliker, ikke platoniker. Det havde de politisk modne nationer, England, USA, også Skandinavien, forstået, men ikke Tyskland. Her forblev religionen længere i politikken, som en forestilling om en mulig forløsningspolitik. Men man må også på den anden side værge sig mod at blive *for* saglig og tippe over i den blotte saglighed – det er jo også en falsk religiøsitet. Det er godt ikke at forvente forløsning af politikken, men man må ikke ophøre med at forvente sig noget af den.

– *Hvad værdigheden angår, forklarer De den ved et dramatisk billede: den angår, at mennesket holder noget for så vigtigt at det er villigt til at yde Blutopfer, blodoffer, for det.*

– Ja, det kommer fra Botho Strauss' essay – i alle religioner vil man dø for at forsvare sin egen kultur og sin egen livskreds. Men man må også afvise arrogance, fundamentalisme og fanatisme. Jeg har bare henvist til, at den kristne tradition i denne sammenhæng er helt central. Det maner til eftertanke. Forestil Dem en person, der ikke kender vor kultur komme ind i en kirke og få øje på krucifikset ved alteret: hvad i alverden er det for en kultur, der tilbeder en lidende gud, en ofrende gud? Mennesket er jo i kraft af sin frihed i stand til at blive helt uhyre skyldigt og behøver derfor aflastning: hvordan omgås man dette onde i mennesket? Opfindelsen af religionerne er et forsøg på at leve med dette farlige potentiale.

– *Men også politik, kultur og civilisation generelt er for Dem apparater til at domesticere dette Onde?*

– Ja. Man kan skematisk opstille de to afgørende forståelser af det Onde i nyere tid. Den ene er rousseauismens: mennesket er fundamentalt godt, men kultur, omstændigheder, deformation kan gøre det ondt. Den anden er

Hobbes'-mennesket er farligt og behøver domesticering. Men Hobbes gøres ofte uret, for selv om han hævder, at *homo homini lupus*, mennesket er som en ulv mod mennesket, så hævder han ikke, at mennesket er ondt af natur, men derimod at når natur og bevidsthed mødes, så opstår ondskabens mulighed. Ethvert væsen er henvist til sin egen selvopretholdelse – men når man får bevidsthed og dermed en *fremtid* (og en horisont for ens gøremål), så opstår evnen til at ængstes, til at slå til for at sikre sig ...

– *De talte før om Charles Taylor, der står centralt i den aktuelle amerikanske kommunitarisme. Føler De Dem beslægtet med den?*

– Ja, den er meget sympatisk. På klog vis henviser den til, at vi ikke kun lever af argumenter, men også af tradition. Taylors bog om selvet, som jeg nævnte, er en af de vigtigste bøger i de seneste tiår. Problemet er: hvis jeg bor i et stort hus, og tager en flok mennesker ind fra gaden, hvordan skal man så leve sammen? Det er en bog imod glemslen. Men hvis jeg selv havde været forlægger, havde jeg nu skåret de første 200 sider væk, det er først derefter, der rigtig sker noget.

– *De regnes som sagt for »Neurechtler«, men i præmisserne for denne konklusion hos Dem finder man mange kulturkritiske observationer, som også foretages på venstrefløjen. Er det nye tyske højre også en ny sammenflyden mellem højre og venstre, som man så det i mellemkrigstiden?*

– Vi kan ikke undvære venstre/højre-kategorierne, jeg tror ikke på dem der siger, at vi lever i en postideologisk tidsalder, der overflødiggør begreberne, men når man tænker mere fundamentalt, behøver man dem ikke. Her bliver det mere afgørende hvilket frihedsbegreb man hylder, om man tror på den rent negative frihed fra, eller om man antager en positivt frihed til forskellige ting og sager. Distinktioner som denne er vigtigere end venstre/højre. Jeg er som sagt overbevist om, at over for en vildtvoksende økonomisme, der ødelægger kulturelle traditioner er det nødvendigt at forsvare menneskets værdighed. Men hvordan skal man gøre det? Det findes der mange mulige svar på, nogen siger: »Nationen!«, andre »Traditionen!«, andre »Fællesskabet!« og så videre. Jeg har ikke så faste svar. Og med hensyn til dette befinder venstre og højre sig på samme strand! Således kom både Botho Strauss og jeg fra venstre til vores nuværende position; der er en stor nærhed imellem dem. Det kan her være oplysende at repetere den tyske politiker Erhard Epplers skel mellem værdikonservatisme og strukturkonservatisme; den sidste forsvare markedet, den første bestemte menneskelige værdier. CDU anses fx som et konservativt parti, men det var dét, der indførte de private TV-kanaler i Tyskland, og heri sker der ting, der er modbydelige for en værdikonservativ. Man har fra konservativ side beklaget sig over den seksuelle revolution, men TV-kanalen RTL er langt værre

end noget venstrefløjskollektiv. Den strukturkonservative vil bygge motorveje, den værdikonservative vil bevare de træer der fældes for at bygge vejen.

– *Det virker som om De tilslutter Dem Botho Strauss' ide om at individet på en særlig måde kan komme i kontakt med fjerne tidsaldre, endda med urtiden, med sin egen biologi. Hvorved mærker man at man er i kontakt med dette »elementære«, som Ernst Jünger ville kalde det?*

– Botho Strauss selv har netop skrevet et teaterstykke om Odysseus' hjemvenden, og jeg kan endnu ikke udtale mig om det er stor kunst, for jeg har ikke set det. Men jeg nævner det som eksempel, fordi hvis man fx tænker på Joyces *Ulysses*, så vil man her finde, at litteraturhistorien er fuld af sådanne forsøg på at spejle det nye i det gamle og derved give det dybde, at knytte nutiden sammen med det urgamle. Hvor ofte er ikke jalousien i *Othello* og kærligheden i *Tristan og Isolde* blevet genfortalt? Kultur er et spejlsystem, hvori det nye spejler sig i det gamle og vinder flere dimensioner. Når man fx kommer ud fra en Bogart-film og tænder sin cigaret på en ganske særlig måde, så er denne efteraben en måde at give livet mening på. Kulturen tillader livet at blive besat med intensiteter og sakraliserer det en smule. Den højner livet – ligesom de koturner, som de antikke skuespillere stod på.

– *De klager ofte over den »teknisk-videnskabelige civilisation«, men begår De ikke dermed samme fejl som Heidegger og reelt også Habermas, når De identificerer teknik og videnskab og derfor reducerer den sidste til den første? Er det ikke unfair over for videnskaben, der giver et æstetisk kick ved at afdække aspekter af verden?*

– I vore dage er teknik og videnskab jo vokset sammen i den grad, at videnskab, der ikke giver anledning til ny teknik, har svært ved at legitimere sig. Men allerede Platon skelner mellem dem der bygger skibe ude i Piræus og er gode til det; de har en viden, der er nyttig, det er teknik – og på den anden side det han selv laver, *theoria*, det henvender sig ikke til nytten, men til lykken, til livsrigdommen. Viden i denne forstand er en livskunst, men det er den anden, der er privilegeret i dag.

* * *

– *Det er et hovedtema i Deres bog, at vor kultur er i færd med at glemme »det onde«. Hvorfor?*

– Den første grund er, at den gamle forbindelse mellem religiøs tænkning og de offentlige anliggender er blevet skåret over. I europæisk tænkning har der været en stor sammenhæng mellem religiøs og metafysisk tænk-

ning, det er der ikke mere. Den anden grund er, at i Tyskland har vi siden 1945 et menneskebillede, der er lyst og optimistisk, men på samme tid er fladt og naivt. Det har ganske vist været anderledes i den Kritiske Teori, med Adorno, for ikke at tale om Horkheimer, der jo var schopenhauerianer. Men i den Kritiske Teori begyndte en sociologisme at snige sig ind, og den Kritiske Teoris metafysiske baggrund forsvandt. Man vægrede sig følgelig ved at tale om det Onde. Da Habermas hørte om min bog, skal han have sagt »Hvorfor nu en bog om det Onde?« Han er jo meget opmærksom over for tidens tendenser, om metafysikken vender tilbage, og han har måske haft en mistanke om irrationalisme over for min bog.

– *Men hvorfor er metafysik automatisk lig med irrationalisme?*

– Det er den heller ikke. I den tyske tradition har vi jo haft fænomenologien, der hævdede, at erfaringens mangesidighed skulle bringes ind i filosofien, men den tradition er i stort omfang blevet opgivet. Min bog er jo en slags ideroman, der peger på disse problemer: erfaringen ikke kun af det Onde, men af nihilisme, af åndelig »Obdachlosigkeit«, hele denne tradition, der er blevet underdrejet i main-stream-filosofien i Tyskland. Der er mange problemer heri: filosofien er i sig selv et meget vidt område, der indeholder forskellige kulturer. Een er viet til diskursanalyse med en stærk vilje til videnskabeliggørelse, en anden er interesseret i spiritualitet, eksistentialitet, poetisk erfaring uden videnskabeliggørelse. Jeg tilhører den anden tradition ligesom Peter Sloterdijk med sin bog om rumerfaringen. Og herhen hører også det Onde.

– *Hvilke konsekvenser har denne glemsel af det Onde?*

– En vigtig konsekvens i den politiske kultur er, at man glemmer *institutionernes nødvendighed*. Mennesket er frit og lever derfor med risikoen for at fetischere begærstilfredsstillelsen. Men kultivering af begæret afhænger af de politiske og kulturelle institutioner. Vi har glemt den menneskelige friheds mysterium – vi begriber kun determinationer. Man må tænke denne frihed radikalt: den indeholder også muligheden for selvødelæggelse, for tilintetgørelse, og det fører til et vanskeligt område i filosofien. Et negativt forhold til ens egen væren kan fx føre til, at en ødelæggende energi rettes udad. Jeg er her stærkt påvirket af Heidegger: hvorfor er der noget og ikke snarere intet? Denne formel udmærker mennesket som et væsen, der kan tænke Intet – og være en udøver af Intet. Det er den menneskelige friheds drama. At kalde det aggressivitet eller deformation er for fladt og skaber illusionen om, at ondskenen kan kureres som en sygdom. Men min bog har også haft ydre incitament. I 1989 faldt Muren og kort efter begyndte borgerkrigene på Balkan. Efter historien en kort tid så ud til at være slut, faldt den tilbage i bloddryppende atavismer. Forestillingen

om, at vi var nået til en stabil situation og stabilt menneskebillede måtte opgives. Og dermed måtte også den udbredte rousseauisme opgives – der mener, at mennesket er godt, at det er institutionerne, der er onde, og at institutionerne bare skal bygges om, for at alt bliver godt. Vi måtte vende tilbage til Hobbes. Men her må straks nævnes den modsatte fare, at naturalisere ondskaben og gøre den til en naturlig egenskab ved mennesket. Det misforstår også ondskaben, fordi det også fjerner den fra friheden. Her er det godt at gå tilbage til Kant, der kaldte det radikalt onde en »Perversion der Vernunft«. Læg mærke til det: det onde er ikke bare en drift, der bryder igennem. Det onde er en perversion af fornuften, der blot betjener sig af drifterne. Delirium og rus er fx ikke onde i sig selv ...

– *Dér har vi jo også juridiske kategorier som »utilregnelighed« ...*

– Nej, det Onde dukker ikke op i juraen, i psykoanalysen, i sociologien, for det Onde forklarer ingenting. Hitler havde også en ond fader og så videre: man kan lave en genealogi på det enkelte tilfælde. Men i enhver sådan forklaring ligger bare en ordning af det uordnede. Heroverfor vil jeg genopvække den gamle uro. Der er fx lavet umådelig mange analyser af nazismen – men de undskylder ikke den enkelte. Jeg har lige genlæst *Mein Kampf* – tænk, at det i historien er muligt, at en mand i 1924 skriver denne bog med et politisk program med baggrund i en kosmisk mytologi om den Stærkes ret – og så får et helt teknologisk og rationelt samfund vundet for sig eller får det til at tjene sin sag og gennemføre dette program! Det er jo usandsynligt. Men vi favoriserer strukturerne i historiefilosofien, vi tror der er en fornuft i historien – men vi er stabilitetsnarre. Religioner er måske heller ikke andet end det. Men den stabilitetstro dør nu.

– *Men det fordrer så en bredere rationalitet, der kan begribe ustabiliteten?*

– Vor rationalitet er en livstjenlig konstruktion. Kant sagde jo, at vi ikke kan kende tingen i sig selv, og vi må ikke forveksle vore konstruktioner med virkeligheden. Jeg skriver nu på en bog om Nietzsche, og han har mesterligt beskrevet hvorledes »das Leben insgesamt ist das Ungeheure«, livet som helhed er uhyrligt. Det hele er det uhyrlige, og hele kulturer forsøger at opbygge stabilitet for at inddæmme det, for at sikre sig en beboelighed. Derfor er en art dybdeironi det tyvende århundredes lære, en ironi over for alle forsøg på at bemestre det absolutte. Det får konkrete følger for moralfilosofien, jf. gendebatten. Vi har ret til at blive født, ikke til at blive fremstillet. Påvirkningsmulighederne er blevet så store, at de bygger om på den biologiske hardware – og da alle disse indgreb nedarves får dette uoverskuelige følger. Man griber ind i en kompleksitetsstruktur, i det uhyrlige. »Vi har nu alle 'bogstaverne' i genets DNA«, siger man, men vi véd ikke, hvad der kan skrives med disse bogstaver. Det er som om man opfandt

alfabetet og så troede, at man dermed havde opfundet alle bøger, der nogensinde er skrevet. På den måde får hvert erkendelsesskridt kompleksitetstilskrivningen til at vokse. Det kalder på konservative ideer, såsom ærefrygt over for det levende. At livet er en del af det uhyrlige, bevirker at bevisbyrden må vendes om: det må være dem, der griber ind, der skal begrunde hvorfor. Indgreb i kimbanen må tabuiseres, fordi vi ikke ved hvad de vil medføre.

– *Nu nævnte De Nietzsche og hans ide om at enhver stabilitet er indlejret i en mere omfattende ustabilitet. Men han mener jo herudfra at stabilitet er illusorisk. På det punkt må De med Deres vægt på institutionerne være uenig med ham?*

– Ja, han reagerer anarkistisk, jeg reagerer institutionsvenligt. Nietzsches diagnose er rigtig, og han drager faktisk to forskellige sæt konsekvenser af den. For det første har han den anarkistiske, lystfyldte, kunstneriske, bevægelige, lad-os-springe-i-floden konsekvens. Men der er også en anden Nietzsche, der søger stabilitet ud fra begrebet om vilje-til-magt. Det er en Nietzsche med en stærkt politisk hældning, med en biologisk og endda socialdarwinistisk vision – her ligger nazismens anknytningspunkter hos ham, med fordømmelsen af medfølelsen. Det giver så to muligheder i historiefilosofien: enten tror man på civilisatoriske fremskridt i historien med størst mulig lykke for flest mulige – der for Nietzsche fører til degeneration. Den anden mulighed er at vægte frembringelsen af enkelte særlig vellykkede præmie-exemplarer. Ikke retfærdighed, men selvvekst. Jeg finder den Nietzsche, der beskriver det uhyrlige, storartet, men den politiske Nietzsche er farlig. Men selv i forhold til viljen-til-magt er der to fortolkninger. Den første er viljen-til-magt som kammerspil: livskunst, selvskabelse – den er storartet. Den anden er viljen-til-magt som verdensteater: den storpolitiske tolkning, der får al farlig gift fra det 19. århundredes åndshistorie til at strømme sammen. Men i sidste ende er det vores afgørelse, der sikrer, at det ikke bliver resultatet.

– *Hvilke særlige kriterier for institutionerne indebærer erkendelsen af det Onde?*

– Jeg mener, at man behøver institutioner i omgangen med vor egen ondskab. Det er således afgørende, om man begunstiger familiens fortsatte eksistens eller ej. Opdragelsen er ganske afgørende – hvis ikke vi gør noget ved den, bliver man opdraget af medierne og tilfældige omgivelser. I humanismens tid var man ganske klar over hvordan man passer en have, en skov – og også et menneske – ligesom man kæler for fremstillingen af en god vin: hvordan forfiner man menneskematerialet? Men der er en tendens til at uddannelse udrydder dannelsen. Og dannelsen har ikke nogen bestemt

samfundsmæssig funktion – dens mål er at bringe dette forunderlige menneskevæsen til udfoldelse. Troen på mennesket er den sidste tro: den forudsætter en anderledes tænkning – vi må bygge nye klostre eller refugier, for som Nietzsche sagde, så er mennesket et dyr, der kan fuldende sig selv. Menneskets selvreproduktion som kulturelt væsen, det er en bevidst opgave. Det hænger sammen med det Onde, for mennesket kan netop rutsje voldsomt ned fra sit niveau, fordi det er dette verdensåbne dyr. Det Onde udspringer af frihedens mulighed – og derfor nødvendiggør den en frihedens kultur. Der er mange ritualer og teknikker, som man kan gribe tilbage til. Og hvorfor ikke udvise samme omhu over for mennesker som over for produkter, vine, gastronomi? Den gamle omvej omkring Gud var en meget virksomhedsfuld metode ... men hvis Gud virkelig er død, så må vi gøre det selv.

– *En anden tysk tænker, der lagde vægt på stærke institutioner var Carl Schmitt ...*

– Schmitt og Gehlen, de havde begge et illusionsløst blik på mennesket. Schmitt lagde vægt på institutionerne på grund af sin katolicisme, syndsbevidsthed og mistro over for forløjet humanisme – og heri er der tankevækkende impulser. Også hans vægt på ven-fjende strukturen, der grunder sig på det græske skel mellem polis og barbarer. Efterhånden som den struktur breder sig over hele verden, må den føre til en pluralitet af polis'er. Det er illusionsløst og gavnligt. Men Schmitt var ikke altid på højde med sine egne indsigter. Han var jo fx klar over det 20. århundredes tendens til at gøre krigen til folkekrig, så fjenden ikke mere anses som kombattant, men som undermenneske eller ikkemenneske. Men han gjorde selv i sin antisemitisme jøderne til undermennesker. Han har mange storartede teoretiske fornyelser – men man behøver jo ikke gifte sig med hele familien. Mange af de bedste tyske hoveder blev jo besmittet af nazismen. Men man må bare hæmningsløst overtage det fra dem, der bringer een videre og lade alt det andet ligge. Schmitt, Heidegger, Gehlen, de fandt jo noget i nazismen, som fik dem til at gå med, de var ikke bare medløbere.

– *Hvordan står kristendommens djævel i forhold til Deres analyse af det Onde?*

– Jeg har ingen filosofi om djævelen. Han er jo en vidunderlig aflastningsfigur. Det er et forsøg på at gøre ens egen skygge til en ydre gestalt. Det aflaster det dæmoniske i een selv og er således et forsøg på at lede friheden væk fra mennesket selv. Feuerbach sagde, at både Gud og Djævelen var menneskelige projektfigurer. Men i den mere reflekterede udgave har man naturligvis vidst, at han var en refleksionsfigur. Det er ligesom syndefaldsmyten: slangen er kun en helt perifer figur – synden er menneskets

egen beslutning. Gud gennemskuer dette og tager friheden alvorligt, og den ansvarlighed, der er frihedens komplementærfigur.

Det hænger sammen med det Ondes æstetiske tiltrækningskraft: det er en af kunstens produktive faktorer. Man kan nævne Sade eller Baudelaire: kunst og litteratur har overalt, hvor de stiller krav til sig selv, en forkyndelse af en menneskelig erfaring, der overskrider den hverdagslige erfaringsregulering. Når man beskæftiger sig teoretisk med det Onde, lærer man derfor ofte mere af kunsten end af videnskaben. Der ligger heri endnu et aspekt: kunst, også trivialkunst, fungerer som aflastningsmekanisme. Det Onde har i æstetikken en ufarlig existens. Voldelige film indeholder aflastning og afreagering. Hvordan omgås en kultur med det altid eksisterende Onde: hvilke aflastningsformer tilbyder en kultur? – det er et afgørende aspekt for begribelsen af den pågældende kultur.

Forestil Dem en etnolog fra en fremmed planet, der kom ind i en kirke og så krucifikset, denne sadistiske scene med en Gud, der ofrer sin egen søn ... Eller når vi betragter fremmede kulturers offerritualer. Som René Girard siger: ofringen tjener sakralisering og katharsis. Med dette blik kan hele vores dages mediekultur også ses som en katharsis-kultur. Men grænsen mellem katharsis'ens virtuelle rum og den reelle forræelse kan være hårfin og udgør en meget kompliceret balancegang.

– *Hvordan bedømmer De de seneste års ide om, at NATO eller andre instanser kan udgøre en art verdenspoliti, der straffer udbrud af ondskab på kloden?*

– Jeg finder det rigtigt, at vi nu er midt i en proces, hvor forsvaret for menneskerettigheder anses for vigtigere end den statslige suverænitet. NATO-indsatsen i Kosovo har jeg også støttet. Ruslands fremfærd i Tjetjenien burde også stoppes, men her støder man på en realpolitisk grænse. Man må altid spørge sig selv meget omhyggeligt: forsvare vi her mennesker eller værdier? Der var alt for megen tale om værdier i Kosovo, og ikke nok om at hjælpe mennesker. Jeg er mod værdinominalisme! Efter at albanerne er kommet tilbage er der jo stadig fordrivelser. Men da albanerne nu er kategoriseret som ofre, så hører man ikke så meget om det. Og det burde vi. Disse etniske fjendskaber, nationalismen i det moderne Europa, den kan marginaliseres af andre spørgsmål. For hvis forbrugsniveauet stiger, så synker etniciteten. Derfor skulle man have brugt bare en brøkdel af krigens omkostninger på at investere i ex-Jugoslavien, også i Serbien. Nu er vi så meget klogere.